

Quelle philosophie derrière la forme du dialogue de Diderot ?

Kevin Tougas*

Résumé

Ce texte s'intéresse à la signification philosophique de la forme du dialogue chez Diderot. Il cherche à situer les éléments saillants de la philosophie de l'Encyclopédiste qui permettent d'expliquer sa pratique si constante et unique de ce genre d'écriture dans le cours de son œuvre. En soulevant certaines convictions anthropologiques, épistémologiques et méthodologiques de l'auteur, ce travail vise à montrer que l'on ne peut réellement comprendre la philosophie de Diderot sans se pencher sur le sens de son style d'écriture. L'étude de la théâtralisation de la pensée mise en scène dans le Neveu de Rameau, et à plus forte raison dans le Rêve de d'Alembert, fait voir comment les réflexions philosophiques, chez Diderot, peuvent pénétrer jusque dans l'acte même de l'écriture. Cela fait en outre émerger l'une des plus importantes contributions de la philosophie diderotienne, à savoir la réflexion qui entoure la forme de la pensée, ainsi que les conséquences qu'elle implique sur la conception de l'acte de réflexion en général, tout autant que sur les modalités d'exposition et de construction d'une philosophie matérialiste.

L'importance et l'originalité des dialogues de Diderot parmi les autres productions du genre du XVIII^e siècle n'est plus à prouver. Il est communément admis que si le siècle des Lumières a vu apparaître de multiples nouveaux usages de cette forme d'écriture, nul ne l'a fait

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal). Ce travail a été enrichi d'éléments qui ont fait l'objet d'une présentation lors du Colloque des cycles supérieurs de l'ADÉPUM des 28 et 29 mars 2019, sous le titre « La réflexion diderotienne sur l'expression de la vérité ».

comme Diderot. La production dialogique de l'encyclopédiste reste encore à ce jour dans une catégorie à part et suscite toujours un grand nombre de travaux. Le style de son écriture est souvent évoqué lorsque vient le temps de tenter d'expliquer la couleur qui donne sa saveur proprement diderotienne à ses dialogues. Une autre raison se détache également et il s'agit de celle de la philosophie qui se trouve derrière cet usage si particulier que Diderot fait de l'écriture dialogique.

L'objectif avoué de ce travail sera de tenter de soulever les raisons proprement philosophiques qui ont pu motiver Diderot à faire un usage aussi constant et unique du dialogue dans le cours de son œuvre. Nous chercherons ainsi à montrer que la forme du dialogue comme *moyen d'expression de la vérité* tient une place centrale dans la pensée philosophique de l'auteur et qu'elle se fonde sur certaines de ses convictions profondes. L'étude de l'écriture diderotienne que nous nous proposons consistera ainsi à pénétrer au cœur de la philosophie qui l'anime et voudra démontrer, du même souffle, qu'une compréhension complète et approfondie de la pensée du philosophe ne peut être envisagée sans que ne soit adressée la question de la signification philosophique de son écriture. Nous verrons ainsi que ce sont en réalité de profondes réflexions tout autant anthropologiques, méthodologiques qu'épistémologiques qui s'impriment sous la plume de Diderot. L'appréhension de ces différents éléments nous permettra, en somme, de relever l'un des aspects les plus originaux de la philosophie de l'auteur : celui qui entoure la réflexion sur les conditions de l'acte de *penser*, ou, autrement dit, de *philosopher*.

Pour arriver à rendre compte de notre question, nous allons dans un premier temps nous pencher sur certaines tendances importantes de la production dialogique au XVIII^e siècle. Nous verrons ainsi les figures de Fontenelle et de Hume et chercherons à dresser un portrait du contexte idéologique qui figurait en arrière-plan de leurs productions. Nous nous tournerons ensuite vers Diderot afin d'expliquer certaines des plus importantes raisons, intrinsèques à sa philosophie, qui le poussent à avoir aussi souvent recours au dialogue. Enfin, nous nous intéresserons aux rapports étroits qui unissent contenu philosophique et forme du dialogue dans le *Rêve de d'Alembert*. L'analyse de l'écriture de cet ouvrage nous servira de cas

exemplaire afin d'observer jusqu'à quel point le contenu philosophique, chez Diderot, peut s'immiscer au sein même de la forme du dialogue, pour venir ajouter au « pur » propos du texte.

Dans cette première partie, nous nous consacrerons à situer la place des dialogues de Diderot parmi les productions du genre au XVIII^e siècle, en empruntant un angle idéologique. Ce que nous chercherons ainsi d'abord à dégager, ce sont certaines des plus importantes prémisses philosophiques qui se trouvent au fondement de la pratique du dialogue au siècle des Lumières, et ce, de sorte à pouvoir mieux apprécier les présupposés qui permettent d'expliquer la place privilégiée qu'occupe ce genre dans l'œuvre de Diderot, ainsi que celle des dialogues de l'encyclopédiste parmi les autres productions dialogiques du XVIII^e siècle.

En guise de point de départ, tournons-nous vers l'article « dialogue » de *L'Encyclopédie*, afin d'en savoir quelque peu sur la conception que l'on se faisait de cette forme d'écriture à l'époque. Si parmi les Anciens, Platon et Lucien y font figure de modèles, c'est Fontenelle qui y est présenté comme la figure de proue du genre chez les Modernes, mais que trouvons-nous donc chez Fontenelle pour que les encyclopédistes lui attribuent une telle place ?

Les raisons de l'importance de Fontenelle au XVIII^e siècle sont sans doute indissociablement liées à l'ampleur que va prendre à son époque le phénomène de la conversation mondaine. Cette pratique sociale, qui se répandra tout au cours du siècle, se définira par sa rupture d'avec les conventions de la conversation érudite et savante. Se déroulant souvent dans les salons ou dans les cafés, la conversation mondaine constituait un espace où régnait probablement une certaine frivolité, mais également un esprit de libre-pensée que l'on ne retrouvait pas dans le cadre académique. Elle a très certainement contribué à la formation de ce que l'on nomme aujourd'hui l'esprit des Lumières et aura su, en son temps, faire sentir son influence jusque dans les milieux les plus intellectuels. Ce nouveau type d'échange ne sera pas ignoré par les auteurs de dialogues, qui s'en approprieront à leur gré. Ce fut bien sûr le cas de Fontenelle qui lui doit, il va sans dire, une large part de son succès¹.

¹ Les éléments que nous avons avancés concernant la conversation mondaine sont essentiellement tirés de la description qu'en fait Stéphane

Ce qu'a su tirer Fontenelle de la conversation mondaine, c'est d'abord son utilité sur le plan pédagogique. Dans une époque où le divertissement et l'enjouement dictait le ton des discussions des honnêtes gens, le flair de l'auteur de *l'Entretien sur la pluralité des mondes* aura été de s'approprier de la forme de la nouvelle conversation au profit de la propagation d'un certain savoir. Dans un article fort instructif, Colas Duflos souligne que « le mérite de Fontenelle “ parmi les modernes ” est d'avoir su conjuguer la finesse et l'agrément de Lucien avec la gravité et la sagesse de Platon² ». Le geste fondateur de Fontenelle, qui marquera définitivement le dialogue du XVIII^e siècle, est ainsi celui d'être parvenu à mêler les sujets savants à une discussion en apparence légère et badine. Cela aura notamment pour effet de donner un nouveau rôle à l'imagination, qui ne sera dorénavant plus conçue comme vulgaire agrément ou « folle qui se plaît à faire la folle³ », mais comme réel outil d'acquisition de connaissances. Nous verrons, un peu plus bas, la place fondamentale que réserve d'ailleurs Diderot à l'imagination dans l'épistémologie du *Rêve d'Alembert*.

Or, si le dialogue de Fontenelle parvient à discuter de philosophie dans le cadre ludique de la conversation, il ne dépasse jamais la contradiction entre le discours conceptuel et le registre propre à la discussion mondaine. La mobilisation de l'art de la conversation n'est jamais qu'un moyen de partager un savoir déjà acquis dans un langage moins aride et plus accessible. En ce sens, l'écriture dialogique de Fontenelle obéit d'abord à une volonté de popularisation de la philosophie qui est portée par le projet de propagation des Lumières du XVIII^e siècle. Contrairement à d'autres auteurs qui lui succéderont — nous retiendrons ici, pour les besoins de notre travail, Hume et Diderot — les dialogues de Fontenelle se limitent, si l'on se réfère à la classification des dialogues d'idées que suggère l'introduction aux

Pujol au troisième chapitre de son livre *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle* (2005).

² Duflo, C. (2000), « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? », p. 97.

³ Malebranche. N. (1688), *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, cité par S. Pujol (2005), *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, p. 89.

Dialogues sur la religion naturelle, à une dimension *didactique*⁴. Suivant la logique de ce dernier, nous ne pourrions ainsi attribuer un sens proprement philosophique à la production dialogique de Fontenelle. Ce n'est en effet qu'avec des auteurs comme Diderot et Hume que le dialogue deviendra en soi philosophique et répondra à la seconde tendance observée par le philosophe écossais, c'est-à-dire la tendance *heuristique*⁵.

Ce qui distingue la conception du dialogue de Diderot et de Hume de celle de Fontenelle se situe essentiellement dans la capacité de ce genre d'écriture à fonder de nouveaux savoirs. Si, chez Fontenelle, l'acquisition du savoir dans le dialogue prenait la forme de la transmission, chez les deux autres, cette acquisition prend davantage la forme d'une élaboration ou d'une fondation. La dimension heuristique du dialogue de Diderot et de Hume se caractérise donc par la place centrale que l'écriture dialogique occupe dans leurs démarches philosophiques ainsi que dans leurs quêtes respectives de la vérité. En somme, nous dirons que le dialogue d'idées acquiert, avec ces auteurs, un réel statut épistémologique. Pour arriver à comprendre les motifs philosophiques qui se trouvent derrière cette nouvelle conception du dialogue, nous allons désormais nous attarder plus spécifiquement au cas de David Hume.

L'usage de dialogue chez Hume est intrinsèquement lié à deux éléments fondamentaux de sa philosophie : son scepticisme et son empirisme. Stéphane Pujol fait remarquer, concernant les dialogues de Hume, qu'ils apparaissent dans son œuvre « à chaque fois qu'il aborde un sujet brûlant⁶ », comme dans le onzième essai de *l'Enquête sur l'entendement humain* et dans la fin de *l'Enquête sur les principes de la morale*. C'est également le cas dans ses *Dialogues sur la religion naturelle*, où l'écriture dialogique pose ouvertement des questions concernant la démarche philosophique elle-même. L'interrogation principale sur laquelle repose tout ce texte découle d'une réflexion sur les limites de la raison humaine. Elle consiste, plus précisément, à tenter de déterminer si la science expérimentale possède les moyens — comme

⁴ Pujol, S. (2005), *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, p. 105.

⁵ La terminologie des deux grandes formes du dialogue d'idées suggérée par Hume dans l'introduction aux *Dialogues sur la religion naturelle* (*didactique* et *heuristique*) est celle que propose Stéphane Pujol.

⁶ *Ibid.*, p. 301.

le pensaient les tenants du concept de religion naturelle — de fonder une connaissance de Dieu. Ce qui fait tout l'intérêt de ce dialogue, c'est que l'entreprise de Hume ne cherche pas réellement une réponse définitive au problème posé, mais bien plutôt à montrer les limites de l'entendement humain.

Cette remise en question des pouvoirs de la raison, inhérente à la pratique du dialogue chez Hume, est fondamentale, car elle aborde directement la question épistémologique. L'auteur affirme lui-même, à cet égard, la nécessité d'avoir recours au dialogue pour « toute question philosophique qui renferme tant d'incertitude et d'obscurité que la raison humaine ne saurait en porter une décision fixe et déterminée⁷ ». Le dialogue doit donc intervenir là où les méthodes philosophiques traditionnelles ne suffisent pas pour établir une vérité. La stratégie dialogique de Hume consiste, dans ce cadre, à soumettre des personnages qui représentent l'un et l'autre une doctrine philosophique différente à l'épreuve du scepticisme. La démarche est en somme essentiellement négative et n'aboutit à toute fin pratique à aucun résultat autre que le constat de l'incapacité de ces différentes doctrines à donner une réponse complète et suffisante à une problématique donnée.

Cette dimension non conclusive des dialogues humiens se retrouve également dans les dialogues de Diderot. Ce point de similitude entre les deux philosophes se joint également à un autre aspect de leurs pensées respectives qui détermine le caractère de leur écriture dialogique. Il s'agit de la critique de l'esprit de système. Voici comment *L'Encyclopédie* définit l'esprit systématique :

Par esprit systématique, je n'entends pas celui qui lie les vérités entre elles pour former des démonstrations, ce qui n'est pas autre chose que le véritable esprit philosophique, mais je désigne celui qui bâtit des plans et forme des systèmes de l'univers, auxquels il veut ajuster, de gré ou de force, les phénomènes⁸.

⁷ Hume, D (1779), *Dialogues sur la religion naturelle*, cité par S. Pujol (2005), *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, p. 105.

⁸ Article « Philosophie », *L'Encyclopédie*, cité par S. Pujol (2005), *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, p. 106.

Nous comprenons tout naturellement que chez Hume, le rejet de l'esprit de système est un corrélat de sa philosophie empiriste. Ce rejet découle essentiellement de son refus catégorique de la méthode hypothético-déductive qui le caractérise. La critique de l'esprit systématique s'accompagne également, chez Hume, d'une remise en question profonde des capacités du genre monologique et dissertatif à fonder un système en suivant le modèle classique de la démonstration. L'écriture dialogique de Hume se veut en outre un modèle qui propose de considérer simultanément différentes thèses et qui ne cherche pas à trancher, mais à déterminer les limites du connaissable. Elle peut en ce sens être conçue comme une tentative d'écriture *non systématique* et *heuristique*, mais qui questionne plus qu'elle ne propose. Nous verrons dans la seconde section que bien qu'on ne puisse pas ranger l'écriture dialogique de Diderot dans une démarche strictement sceptique et empiriste, elle partage néanmoins un grand nombre de points communs avec celle de Hume. L'exposition des raisons philosophiques qui motivent le choix de la forme du dialogue chez Diderot nous fera voir que sa critique du monologue va cependant beaucoup plus loin que celle de Hume et que son écriture dialogique constitue, contrairement à ce dernier, une heuristique qui interroge, certes, mais qui propose aussi.

Si l'on veut arriver à bien saisir l'originalité de la production dialogique de Diderot, il faut indéniablement saisir, dans un premier temps, les nécessités inhérentes à la philosophie de l'auteur auxquelles cette dernière répond. Comme le montre Colas Duflo⁹, ces nécessités reposent à la fois sur des fondements anthropologiques et épistémologiques. Elles concernent tout autant des conceptions très spécifiques à Diderot sur le caractère social du langage, sur la structure de la pensée humaine et sur la nature de vérité.

D'abord, sur le plan anthropologique, l'usage du dialogue est ce qui permet à Diderot de positionner l'homme dans sa condition naturelle de sociabilité. En effet, d'après le philosophe, ce n'est pas lorsqu'il est seul que l'homme est le plus proprement homme, mais lorsqu'il est avec d'autres. L'écriture dialogique se prête donc beaucoup mieux au discours philosophique, car il présente l'homme tel qu'il est réellement. L'intégration de cette donnée anthropologique

⁹ Duflo, C. (2000), « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? ».

dans l'écriture évite en somme de sombrer dans un monologue qui nierait cette composante de l'être humain en le présentant à l'extérieur du monde et solitaire. Il faut dire à cet égard qu'il y a quelque chose qui va contre nature chez le penseur solitaire, selon Diderot ; il n'est pas un homme complet.

Cette réflexion sur le caractère social de la pensée philosophique va également de pair avec une autre conviction de Diderot concernant cette fois-ci le langage. Suivant ce que nous venons tout juste d'avancer, le langage lui-même provient de la nature sociable de l'être humain. Il tire sa source de cet élément de sociabilité dont il est précisément l'expression. C'est pour cette raison qu'il se prête beaucoup mieux aux échanges qu'au monologue, selon Diderot.

Cela va encore plus loin, car ce dernier croit que ce n'est que lorsqu'il sert à faire se confronter des points de vue que le langage peut parvenir à faire sortir des vérités. Le langage ne peut donc pas se suffire à lui-même dans la quête de la connaissance. Il faut encore que s'ajoute à lui l'accent qui est donné à l'expression, qui seul peut donner sa juste tonalité à la vérité. Pour comprendre ce que cela signifie concrètement, voici l'explication qu'en donne Diderot lui-même :

C'est qu'il n'y dans la même pensée rendue par les mêmes expressions, dans les deux vers faits sur un même sujet, qu'une identité de phénomène apparente, et c'est la pauvreté de la langue qui occasionne cette apparence d'identité¹⁰.

Nous comprenons donc que le dialogue constitue un remède à cette incapacité de la langue à donner une expression à la vérité. Il permet notamment, par la théâtralité qu'il met à l'œuvre, de dépasser certaines limitations du langage en donnant plus de ton aux expressions. Cependant, la difficulté ne s'arrête pas là. Dans le même extrait, Diderot avance également que « deux causes diverses ne peuvent produire un effet identique [...] et [que] deux causes diverses en nature, ce sont deux hommes¹¹ ». Cela implique alors qu'au-delà de

¹⁰ Diderot, D, *Salon de 1767*, cité par C. Duflo (2000), « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? », p. 104.

¹¹ *Ibid.*

la question de l'expression, c'est surtout celle de la simple possibilité pour deux individus de fonder simultanément une même vérité qui est en jeu. Il va sans dire que les conséquences dialectiques de ces idées de Diderot rompent complètement avec la conception classique de Platon. Nous verrons maintenant comment le philosophe les articule dans son épistémologie.

En suivant ce que nous venons de dire, nous n'aurons pas de mal à avancer que la relativité de la signification du langage permet d'envisager que plusieurs expressions du vrai puissent être valables. Ce qui fait cependant la complexité et la profondeur de la notion de vérité défendue par Diderot, c'est que pour lui, le vrai lui-même est équivoque. En effet, pour ce dernier, la vérité n'est pas seulement équivoque dans sa façon de pouvoir être dite, mais surtout dans la manière dont elle se laisse voir. C'est dans la nature même du vrai que d'apparaître sous plusieurs visages. Une excellente illustration de la réflexion de Diderot à cet égard se trouve dans le douzième aphorisme des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, où ce dernier suggère, à propos de cette nature :

C'est une femme qui aime à se travestir, et dont les différents déguisements, laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité de connaître un jour toute sa personne¹².

C'est là que se situe le réel fondement philosophique de la nécessité de pratiquer la forme du dialogue chez Diderot. Encore plus qu'une simple volonté de dépasser les limitations du langage, l'écriture dialogique du philosophe est proprement philosophique dans la mesure où elle défend une conception de la vérité que ne peuvent supporter ni le dialogisme de Platon, ni la forme monologique. Contre la dialectique platonicienne, le dialogue de Diderot soutient la possibilité d'une multiplicité des points de vue sans qu'il ne soit pour autant nécessaire de trancher à la fin. Contre la forme monologique, il refuse la tendance à la généralisation et au dogmatisme, ainsi que l'esprit de système.

¹² Diderot, D (1753), *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XII^e pensée, dans *Œuvres*, éd. L. Versini (1994), vol. 1.

Les raisons du rejet de la dialectique platonicienne et de l'écriture monologique s'apparentent en plusieurs points au scepticisme de David Hume, dont nous avons discuté plus haut. S'il est vrai que pareillement à Hume, les dialogues de Diderot ne se concluent pas par l'atteinte définitive d'une vérité, il ne serait pas tout à fait juste cependant de les qualifier de sceptiques. Comme l'indique parfaitement Roland Mortier dans un article important, « [l']essentiel est donc ailleurs et la singularité de son œuvre, ce qu'elle a d'irréductible, réside plutôt dans son cheminement vers la recherche de la vérité que dans le caractère de la vérité atteinte¹³ ». L'heuristique des dialogues de Diderot met alors l'accent sur un processus davantage que sur un résultat. Si elle ne fait pas l'économie de la remise en cause et de la réfutation, à aucun moment elle ne restreint le champ d'action de la raison. Hume, lui, disqualifiait la raison lorsqu'elle s'aventurait sur des chemins qui ne lui étaient pas appropriés. Diderot, à l'inverse, amène les réflexions là où la raison est à court de réponses et cherche perpétuellement à la repousser dans ses derniers retranchements pour arriver à lui en extirper.

Ce que nous voyons donc à l'œuvre dans les dialogues de Diderot, c'est une pensée qui doit faire face, d'une part, à l'insaisissabilité de la vérité — entendue en un sens univoque — et, d'autre part, aux limitations inhérentes à la raison humaine et à l'acte de réflexion. Dans ce cadre, la forme du dialogue est ce qui permet au philosophe de mettre en scène la pensée et de la montrer faisant face à ses propres conditions de possibilités. L'écriture de Diderot permet, autrement dit, d'inscrire la réflexion dans un cadre matériel et temporel et de créer, par le fait même, un espace de laboratoire pour la pensée ; et pour sa pensée. Dans certains textes, comme le *Neveu de Rameau*, ce dispositif sert à l'auteur afin de faire se confronter des positions contradictoires auxquelles se bute sa propre réflexion. La lecture que le Moi du dialogue propose au sujet du personnage du Neveu illustre très bien cette dimension du texte :

Il secoue, il agite ; il fait approuver ou blâmer ; il fait sortir
la vérité ; il fait connaître les gens de bien ; il démasque les

¹³ Mortier, R. (1961), « Diderot et le problème de l'expressivité : de la pensée au dialogue heuristique », p. 283.

coquins ; c'est alors que l'homme de bon sens écoute et démêle son monde¹⁴.

Ici, bien que le personnage du neveu nous soit présenté comme celui qui permet de remettre de l'ordre dans le monde du philosophe, il demeure impossible, au terme du texte, d'identifier Diderot à l'un ou l'autre de ces personnages, ni même de l'associer à une position précise. Ce que cela démontre, c'est qu'en réalité, le dialogue, pour le philosophe, forme une sorte de lieu où il peut converser avec lui-même et donner corps à ses propres contradictions. Suivant cette optique, le genre dialogique permet alors à l'auteur d'embrasser une perspective plurielle du vrai en « théâtralisant » le caractère multiple des points de vue sur la vérité, mais également, d'exprimer la pluralité à l'œuvre dans son propre individu. En faisant un pas de plus, nous pourrions même affirmer que, dans une certaine mesure, l'espace social qui se crée entre Lui et Moi, dans le *Neveu de Rameau*, se présente, en dernière analyse, comme une métaphore du tiraillement intérieur de l'auteur lui-même.

À partir de là, nous voyons un peu plus clairement que le geste d'écriture de Diderot, dans ce dialogue, se présente, au final, sous une forme analogue à celle de l'acte de réflexion. Il traduit également une conception — très particulière à Diderot — sur le caractère multiple de l'individu. Dans le *Neveu de Rameau*, nous pouvons percevoir cet aspect dans le caractère non définitif du dialogue et dans cet art implicite du soliloque que pratique l'auteur. C'est ici qu'il convient très certainement de situer les racines philosophiques de l'écriture dialogique diderotienne. En effet, si le dialogue occupe une telle place dans l'écriture du philosophe, c'est assurément parce qu'aucune autre forme d'écriture ne peut exprimer aussi naturellement la pluralité de l'individu qui s'agit dans l'acte de réflexion. La pensée étant, autrement dit, ontologiquement dialogique, il apparaît évident que le moyen d'expression le plus adéquat pour la philosophie de Diderot soit le dialogue. Le choix de l'auteur, à cet égard, est d'ailleurs manifestement délibéré.

En conclusion de cette section, il s'avère essentiel d'insister à nouveau sur la correspondance qui unit l'anthropologie et

¹⁴ Diderot, D. (date de parution initiale), *Le Neveu de Rameau*, éd. J.-C. Bonnet (2013), p. 49.

l'épistémologie de Diderot en ce qui a trait au caractère multiple de la vérité. Dans la dernière partie, que nous consacrerons au *Rêve de d'Alembert*, nous verrons que c'est à partir de cette proximité de structure entre la conception diderotienne de la vérité et des modalités de l'acte de *penser* que le philosophe parvient à conférer au dialogue un véritable statut épistémique. L'aspect totalement unique de ce texte ouvre, à vrai dire, sur une large et complexe réflexion méthodologique au sujet de la quête de vérité.

Le *Rêve de d'Alembert* constitue probablement l'un des moments de l'œuvre de Diderot où la réflexion sur le rapport entre le contenu et la forme s'est élevé au plus haut niveau. Philippe Roger suggère à cet égard :

La trilogie d'Alembert pourrait bien [...] représenter un moment privilégié de la "pensée des Lumières" où l'exposé des thèses n'y fait plus l'économie d'une réflexion sur les modalités littéraires de l'exposition des idées¹⁵.

Cette réflexion au sujet de la forme concerne « la possibilité d'une écriture matérialiste¹⁶ ». Elle consiste, en fait, à trouver les moyens d'exposition littéraire qui soient les plus adéquats pour les thèses matérialistes. Le premier dispositif d'écriture que mobilisera Diderot face à ce problème prendra la forme d'une « hybridation¹⁷ » du théâtre et de la philosophie. C'est, à cet égard, dans un rejet de la démonstration dissertative ou dialogique au profit d'une mise en scène théâtrale de la conversation, que s'établiront l'originalité et la particularité du texte. Au registre traditionnel et académique de la philosophie, Diderot substitue ainsi celui de la conversation mondaine¹⁸. Cela n'empêche pas pour autant les personnages du récit de discuter de problèmes philosophiques, mais nous ne pouvons mesurer la teneur philosophique du texte qu'à partir du strict contenu

¹⁵ Roger, P. (1987), « L'invention d'une forme : l'écriture matérialiste du *Rêve de d'Alembert* », p. 258.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Lotteric, F. (2007), « Hybrides philosophiques : Quelques enjeux du dialogue matérialiste dans *Le Rêve de d'Alembert* et *La Philosophie dans le boudoir* ».

¹⁸ Sur la conversation mondaine, voir p. 2-3.

de leurs interventions. Au contraire, c'est plutôt dans les subtilités de la trame théâtrale de la conversation qu'il convient de situer la profondeur philosophique du dialogue. L'écriture matérialiste du *Rêve* se caractérise ainsi par la mise en place d'un lieu théâtral qui manifeste, par lui-même — et dans le concret — les éléments de la philosophie matérialiste que vise à démontrer Diderot.

Le déroulement du dialogue prend la forme d'une discussion informelle entre deux personnages — le médecin Bordeu et une amie de d'Alembert, Mademoiselle de Lespinasse —, qui fait suite à un rêve fou de d'Alembert, au cours duquel ce dernier poursuit un entretien¹⁹ qu'il avait eu précédemment avec Diderot. C'est à partir de la transcription de Mademoiselle de Lespinasse de ce rêve de d'Alembert que se déploie la conversation entre les deux protagonistes principaux. Dès le départ, c'est en relatant le détail du songe délirant de d'Alembert concernant le principe d'unité et de conservation du sujet que Mademoiselle de Lespinasse suscite l'intérêt et la participation de Bordeu à la réflexion autour des problèmes soulevés par d'Alembert. La suite du texte nous fait voir Bordeu et Mademoiselle de Lespinasse qui tentent de *penser* — ou de concevoir — le contenu des thèses matérialistes avancées par d'Alembert endormi. La question qui surplombe le texte est donc : une philosophie matérialiste est-elle pensable ?

Le problème auquel s'attaque le texte se rattache directement à la nature des objets qui sont discutés. En effet, toute la difficulté réside dans le fait que la réflexion sur des questions métaphysiques, telles que l'unité de l'individu et du monde, ou la continuité entre la matière inerte et la matière vivante, ne peut trouver ses fondements dans l'expérience. Dans cet ordre d'idée, nous pourrions alors comprendre l'entreprise d'écriture de Diderot, dans le *Rêve de d'Alembert*, comme une tentative d'établir les bases d'une méthode qui demeure cohérente avec les prémisses du matérialisme, afin de traiter de ces questions.

Le premier aspect qu'il faut soulever, à propos de la démarche qui est mise en scène dans le dialogue, c'est la place primordiale qu'y occupe la faculté imaginative. Dans le déploiement du texte, ce sont

¹⁹ Cet entretien entre d'Alembert et Diderot fait l'objet de la première partie de la trilogie d'Alembert, sous le titre *La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot*.

constamment les images et les analogies qui permettent à Bordeu et à Mademoiselle de Lespinasse de formuler leurs hypothèses principales. C'est ainsi que Bordeu reprend l'image de l'essaim d'abeille pour penser le caractère à la fois unitaire et multiple de l'individu, que Mademoiselle de Lespinasse propose de voir l'impression d'unité des sensations à travers une analogie avec une araignée et sa toile et que d'Alembert, en rêve, suggère de voir le principe d'unité du grand Tout par le biais d'une métaphore avec l'individu. Dans la première partie de la trilogie, le personnage de Diderot suggère également l'analogie du clavecin sensible, qui, comme nous le verrons un peu plus bas, offre d'ailleurs une clé de lecture enrichissante pour le texte.

Ce que traduit ce recours répété des personnages à l'imagination, c'est une importante réflexion épistémologique. C'est Bordeu lui-même, à la fin du dialogue, qui définit, à cet égard, la nécessité à laquelle répond l'imagination :

On a exclu l'idée, en séparant le signe de l'objet physique; et ce n'est qu'en rattachant le signe à l'objet physique que la science redevient une science d'idée. De là le besoin si fréquent en conversation, [...] d'en venir à des exemples [...] ; de donner du corps, de la forme, de la réalité²⁰.

Ici, le personnage du médecin s'adonne d'abord à une critique de l'idée abstraite, qui est engendrée par la pensée systématique. Ce qu'il cherche à montrer par-là, c'est que les idées de la science ne prennent en consistance que lorsqu'elles arrivent à s'éprouver dans l'expérience. C'est précisément pour cela que l'imagination, en sa qualité de faculté mnésique²¹, est appelée à jouer un rôle si important dans la quête de vérité. En tirant des formes à partir de réalités précédemment vécues, la faculté imaginative exerce une véritable force poïétique, en générant du sens dans la pluralité des phénomènes à laquelle est soumise l'observation. Ces images, que l'imagination confectionne, correspondent à ce que Diderot nomme, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, des conjectures. Ces dernières possèdent,

²⁰ Diderot, D. (date de parution originale), *Le rêve de d'Alembert*, éd. C. Duflo. (2002), p. 166.

²¹ « L'imagination, c'est la mémoire des formes et des couleurs », affirme Bordeu. *Ibid.*, p. 164.

pour lui, un statut épistémique particulier, qu'on ne peut absolument pas négliger si l'on veut bien saisir le sens du cheminement heuristique du *Rêve de d'Alembert*.

Le rôle des conjectures, que ce soit dans la trame du *Rêve* ou dans la méthode scientifique établie par Diderot dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, est d'abord et avant tout celui d'idées régulatrices. Elles agissent comme formes structurantes de la pensée, en présupposant des principes d'ordres dans la nature. Elles établissent, autrement dit, des généralisations entre les phénomènes afin de constituer des savoirs sur le monde. Cela dit, les conjectures conservent en permanence un statut hypothétique, car elles demeurent soumises aux contingences de l'expérience. Comme nous l'avons tout juste mentionné, ce n'est, à cet égard, qu'en s'éprouvant empiriquement qu'elles peuvent prendre en solidité.

C'est là que nous atteignons le fond de la réflexion diderotienne sur l'expression de la vérité, telle qu'elle apparaît dans le *Rêve de d'Alembert*. La difficulté que fait émerger Diderot dans ce dialogue, c'est celle à laquelle se bute la pensée lorsqu'elle cherche à conjecturer sur des problèmes métaphysiques. Les sujets de la métaphysique ne pouvant, par nature, pas faire l'objet d'une expérience dans le sensible, les uniques points d'ancrage qui puissent relier la réflexion des personnages du *Rêve* au réel constituent l'image, l'analogie ou la métaphore. Cette insaisissabilité des sujets autour desquels tourne le dialogue permet assurément d'expliquer le caractère délirant et éclaté du texte. Cet aspect n'est pas non plus étranger à la nature de la principale faculté que mobilisent les protagonistes dans leurs conversations. Dans un passage fondamental du dialogue, Bordeu suggère ainsi que « tout le délire de cette faculté [imaginative] se réduit au talent de ces charlatans qui de plusieurs animaux dépecés en composent un bizarre qu'on a jamais vu en nature²² ». Nous voyons donc qu'il est primordial de relativiser les pouvoirs des conjectures lorsque nous nous intéressons à des objets métaphysiques, pour Diderot. Ainsi, si ces dernières permettent à la pensée de cheminer vers la vérité, elles ne peuvent absolument pas servir de fondement à une démarche démonstrative sur ces questions. Le processus d'écriture déployé par Diderot dans le *Rêve* constitue une sorte de

²² Diderot, D. (date de parution originale), *Le rêve de d'Alembert*, éd. C. Duflo. (2002), p. 165.

réponse à cette incapacité de la pensée humaine à fonder des thèses métaphysiques sur la base de raisonnements et d'arguments démonstratifs. La mise en branle, par l'auteur, d'un dialogue qui prend la forme d'une conversation informelle est ce qui lui permet, comme nous le verrons, d'établir un dispositif unique pour donner une consistance nouvelle à ses thèses matérialistes.

L'analogie du clavecin sensible, qu'offre le personnage de Diderot dans *La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot*, procure une excellente grille de lecture pour comprendre la signification philosophique de la forme d'écriture du *Rêve de d'Alembert*. En effet, pareillement aux cordes vibrantes du clavecin, qui s'agitent les unes les autres pour former une unité, la structure du dialogue nous fait voir des personnages qui s'alimentent mutuellement et qui, plutôt que d'agir comme des antagonistes, contribuent à former un tout unifié. Le déroulement du récit offre un très bon exemple de ces vibrations qui se transmettent entre les personnages : au début, c'est le rêve mystérieux de d'Alembert qui suscite d'abord la curiosité de Madame de Lespinasse, qui transmet ensuite son intérêt à Bordeu en lui relisant sa transcription du rêve ; ce qui relance à nouveau l'intérêt de la compagnie de d'Alembert, et ainsi de suite.

Dans le cadre de la pensée matérialiste de Diderot, la forme de la conversation du *Rêve* offre ainsi elle-même une image du monde en tant que « grand individu et que tout²³ ». À la manière d'organes ou de cordes vibrantes, les personnages qui composent le dialogue participent à l'unité temporaire que constituent le temps et l'espace de la conversation. De manière analogue aux organismes de la nature et aux individus, ils forment un agrégat temporaire qui est voué à la décomposition. L'ambiguïté que laisse planer Diderot quant au vrai début²⁴ du dialogue ajoute également à cette analogie, en suggérant que l'entretien ne représente, au final, qu'un moment dans un processus beaucoup plus long, mais dont le temps définitif nous reste inconnu. Ce que nous voyons en somme émerger ici, c'est comment la forme d'écriture peut devenir un moyen d'exposition de thèses qui se substitue à la traditionnelle démonstration dissertative. Néanmoins,

²³ Diderot, D. (date de parution originale), *Le rêve de d'Alembert*, éd. C. Duflo. (2002), p. 104

²⁴ Le titre de la première partie du dialogue est *La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot*.

ce qui fonde en réalité tout l'intérêt de cette méthode, c'est la réflexion qu'elle ouvre sur l'acte même de *penser*. En effet, s'il est important pour Diderot d'avoir recours à une forme particulière de dialogue, c'est aussi pour positionner la pensée face à ses propres conditions de possibilité.

La signification philosophique du *Rêve* ne peut être pleinement comprise sans que ne soit considérée la dimension qu'y ajoute le geste d'écriture de Diderot. Ce que permet d'abord ce texte, c'est de positionner la philosophie dans le cœur même du contexte d'où elle s'origine. Le mouvement qui s'imprime sous la plume de Diderot ne se résume donc pas uniquement à celui d'un individu comme unité temporaire, mais aussi comme foyer de la réflexion. De la sorte, le philosophe parvient à ériger une correspondance entre la structure corporelle et la structure de la pensée. C'est précisément ce qu'illustre l'analogie du clavecin sensible qui affirme, au sujet de l'acte de réflexion, « [qu']une première idée en appelle une seconde, ces deux-là une troisième ; toutes les trois une quatrième, et ainsi de suite, sans qu'on puisse fixer la limite des idées réveillées, enchaînées du philosophe qui médite²⁵ ». Si la structure du texte reproduit les principes d'unité de l'individu, c'est donc également la forme de la pensée elle-même qu'elle traduit. L'enchaînement des idées que génère la conversation se trouve au cœur de cette transposition. Il permet de voir la relativité des points de vue, et surtout, le caractère dynamique et contingent de la pensée. La vérité que nous fait voir la forme du dialogue, dans le *Rêve de d'Alembert*, c'est donc celle de la pensée comme processus heuristique et productif. Par sa capacité à construire du sens, cette dernière parvient à former des idées et des conjectures, tout comme la nature engendre des êtres vivants. Cette identité de structure entre la pensée et le monde vient en outre boucler la boucle du monisme matérialiste de Diderot, en permettant d'envisager le corps et la pensée comme faisant partie d'un même tout et d'une même substance. Cela amène directement à penser que s'il n'y a pas d'Être suprême pour Diderot, il n'y a pas davantage de pensée de l'absolu. Les pensées — comme les individus — n'étant, ultimement, que « [l]a somme d'un certain nombre de tendances²⁶ »,

²⁵ Diderot, D. (date initiale de parution), *Le rêve de d'Alembert*, éd. C. Duflo. (2002), p. 65-66.

²⁶ *Ibid.*, p. 104

elles ne peuvent et ne doivent que « [n]âître, vivre et passer, c'est[à-dire] changer de formes²⁷ ».

Pour conclure, nous avons vu, dans notre première partie, comment le genre dialogique hérité de la conversation mondaine était passé d'une tendance pédagogique avec Fontenelle, à une tendance proprement heuristique et philosophique chez Hume. Cela nous a permis de voir le lien étroit qui unissait l'usage du dialogue avec la pensée sceptique chez Hume. Dans la seconde section, nous nous sommes intéressés aux fondements philosophiques de l'usage du dialogue chez Diderot. Nous avons ainsi pu faire ressortir la notion équivoque de la vérité qu'il défend, en montrant son adéquation avec le caractère multiple de l'individu et le caractère social du langage. Nous avons terminé en étudiant les rapports entre la forme et le contenu philosophique dans le *Rêve de d'Alembert*. Il nous est apparu, dans ce cadre, que l'acte d'écriture opéré par Diderot dans ce dialogue parvenait, en définitive, à se substituer aux traditionnelles méthodes démonstratives de la philosophie. Nous avons vu, à cet égard, comment la mise en scène savamment orchestrée de la conversation et du mouvement de la pensée devenait un réel outil pour le philosophe afin de donner du corps et de la consistance à ses idées matérialistes.

En outre, la forme du dialogue mise en scène par Diderot dans le *Rêve de d'Alembert* montre une pensée en perpétuel devenir qui, en rejetant la transcendance, accepte l'instabilité qui la constitue, tout comme celle des objets qu'elle étudie. Alors que l'objet de ce texte doit être la possibilité de penser une philosophie matérialiste, nous voyons que c'est, en réalité, la structure de la pensée qui constitue le sujet central de ce dialogue. Paradoxalement, c'est donc en montrant l'incapacité structurelle de la pensée humaine à concevoir une philosophie matérialiste qu'il arrive précisément à mettre en image cette pensée matérialiste. Le parallèle qu'établit Diderot entre la forme de la pensée et la structure des organismes devient, dans ce cadre, la base d'une conception moniste du monde, où la réflexion et les choses sur lesquelles elle porte participent de la même substance — ou d'un même mode d'existence. La théâtralisation du caractère contingent et périssable des pensées — comme des individus et des

²⁷ Diderot, D. (date initiale de parution), *Le rêve de d'Alembert*, éd. C. Duflo. (2002).

choses — vient affirmer la nécessité pour l'homme, étant donnée sa condition, d'inscrire la quête de vérité dans un processus mouvant et infini.

En somme, si la pensée possède, pour Diderot, une capacité productive dans le domaine de la connaissance, ce n'est qu'en cherchant à repousser constamment les limites de ses expériences, et des idées qu'elle appréhende, qu'elle peut continuer d'élargir son spectre d'horizon sur la vérité. C'est probablement là aussi qu'il faudrait situer le sens de l'entreprise du *Rêve de d'Alembert*. Bien plutôt qu'une sommation à suspendre notre jugement sur les choses que ne peuvent saisir notre esprit, le *Rêve* nous invite à porter nos réflexions sur des terrains inaccessibles et incertains. Il nous convie à une quête incessante de découvertes inattendues et d'hypothèses improbables. C'est, enfin, une attitude qu'il nous propose d'adopter dans le cheminement vers le savoir ; une attitude qui s'enracine indéniablement dans l'esprit de son siècle, et dont l'entreprise encyclopédique constitue assurément le témoignage le plus éloquent.

Bibliographie

- Diderot, D. et J. Le Rond d'Alembert (1751-1772), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Le Breton-Briasson-David-Durand, 28 vol.
- Diderot, D. (2013), *Le Neveu de Rameau*, éd. J.-C. Bonnet, Paris, GF Flammarion, 236 p.
- Didertot, D. (2002), *Le rêve de d'Alembert*, éd. C. Duflos, Paris, GF Flammarion, 245 p.
- Diderot, D. (1994-1997), *Œuvres*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 5 vol.
- Duflo, C. (2000), « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? », *Diderot Studies*, vol. 28, p. 95-109.
- Ibrahim, A. (1999), *Diderot et la question de la forme*, Paris, PUF, 184 p.
- Lotterie, F. (2007), « Hybrides philosophiques : Quelques enjeux du dialogue matérialiste dans *Le Rêve de d'Alembert* et *La Philosophie dans le boudoir* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 42, p. 58-81.

- Mortier, R. (1961), « Diderot et le problème de l'expressivité : de la pensée au dialogue heuristique », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 13, p. 283-297.
- Pujol, S. (2005), *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, University of Oxford, 336 p.
- Quintili, P. (2001), *La pensée critique de Diderot, Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie*, Paris, Honoré Champion, 566 p.
- Quintili, P. (2001), « De la vérité comme *adaquatio* à la vérité comme processus dans la philosophie de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 30, p. 17-33.
- Rioux-Beaulne, M. (2006), « Diderot et la productivité de l'esprit : Aspects gnoséologiques, épistémologiques et esthétiques de l'invention » (thèse de doctorat), Université de Montréal, 418 p.
- Roger, P. (1987), « L'invention d'une forme : l'écriture matérialiste du Rêve de d'Alembert », *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale : Actes du sixième colloque de Mátrafüred*, 20-25 octobre 1984, Budapest, Akadémiai Kiadó, p. 257-264.